MARTÍN HEIDEGGER.

Doctrina de la verdad según Platón

Versión castellana por
JUAN DAVID GARCÍA BACCA
Profesor de Metafísica en la Universidad Central de Venezuela

1953

M a r t í n H e i d e g g e r

DOCTRINA DE LA VERDAD SEGÚN PLATÓN

EN forma de proposiciones suelen expresarse los conocimientos de las ciencias y ofrecerlos al Hombre cual adquisiciones aprovechables para su uso y gasto.

La "doctrina" de un pensador, es, por el contrario, lo in–expresado en sus expresiones; y lo in–expresado se ofrece al Hombre, precisamente para que, en gracia de ello, use y gaste su ser.

Mas si quisiéramos llegar a experimentar, por de pronto, y saber más adelante lo in–expresado por un pensador, sea lo inexpresado de la clase que fuere, no tendremos más remedio que darnos a repensar lo que expresado dejó.

Cumplir debidamente tal exigencia respecto de Platón, equivaldría a exponer en su interdependencia todos sus "diálogos". Dejémoslo por imposible; otro camino habrá de ser el que nos conduzca a lo inexpresado en el pensamiento de Platón.

Lo que en él se queda inexpresado, es nada menos que un viraje en la esencia de la verdad. Que, en efecto, tal viraje haya tenido lugar, en qué consista, qué es lo que se fundamente mediante tal cambio de la esencia de la Verdad, una explicación del "símil de la caverna" lo declarará.

Con la exposición del "símil de la caverna" da comienzo el libro VII del "Diálogo" sobre la esencia de la πόλις (πσλιτεία VII, 514a, 2– 517a 7).

El símil" nos narra una historia. La narración se desarrolla a lo largo de un diálogo entre Sócrates y Glaucón. Sócrates cuenta la historia: en Glaucón presenciamos el gradual despertar de la admiración.

En paréntesis va lo que la traducción adjunta desborda al texto griego.

–Imagínate unos hombres en mansión subterránea y cavernosa. Hacia arriba, vuelta hacia la luz del día, da una entrada en la que confluye la caverna entera, encadenados de piernas y nuca, allí están desde niños los hombres, y allí tienen que quedarse y mirar tan sólo hacia el frente, que las cadenas les imposibilitan volver la cabeza. Mas dales luz, fuego encendido, –desde lejos, desde arriba–, por la espalda. Entre tal fuego y los cautivos (así que a sus espaldas) corre por arriba, un camino, a lo largo del cual he aquí que se extiende un pequeño muro, semejante a esas pantallas que los ilusionistas despliegan ante los hombres para sobre ellas mostrar sus portentos.

–lo veo, dijo.

–Pues bien: Ve cómo a lo largo de este muro desfilan hombres, llevando toda clase de cosas, que sobresalen del muro, –figuras de hombres y otros animales, en piedra, en madera, toda especie, en fin, de artefactos; de los que tales cosas transportan, unos como es verosímil, hablan sobre ellas; otros desfilan callados.

–Extraordinario símil, por cierto; y extraordinarios cautivos.

–Semejantes con todo a nosotros; añadí yo. Porque ¿crees que los tales hayan visto, desde el principio, de sí y de los demás, otra cosa sino las sombras que (constantemente) proyecta el Fuego hacia el fondo frontero de la cueva?

–¿Cómo no, dijo, si por necesidad tienen las cabezas inmóviles de por vida?

–Mas ¿qué verán de las cosas que desfilan (a sus espaldas)? ¿No verán eso mismo (a saber, sombras)?

–Así es en realidad.

–Si, pues, pudieran hablar entre sí, ¿no crees que tendrían por seres lo que están viendo?

–Sin remedio.

–Pero ¿y que si tal prisión devolviera eco desde la pared frontera (a la que continua y solamente están mirando)? Cuando uno de los que desfilan diera una voz, ¿no crees que pensarían venir tales voces de las sombras que pasan?

–Así lo creo, por Júpiter, dijo.

–Y tales cautivos, añadí yo, ¿no tomarían sin remedio por lo desencubierto las sombras de tales enseres?

–Gran necesidad.

–Considera, pues, continué yo, cuál fuere la natural solución y cura de tales cadenas y de tal insensatez, si a tales cautivos sucediera lo siguiente: En caso de que se desatara a uno de ellos y se lo forzara de golpe a levantarse y dar la vuelta a su cuello, caminar y mirar hacia la luz, todo ello le causaría dolor, y no podría distinguir, por deslumbramiento, aquellas mismas cosas cuyas sombras vio. ¿Qué piensas respondería, si alguien le dijera que lo que antes vio era cosa de nada; que ahora, por el contrario, está más cerca del ser, de manera que, vuelto como está ahora hacia las cosas de mas ser, verá más correctamente? Y si alguien le mostrara (entonces) cosa por cosa de las que desfilaban, y se le forzara a responder a la pregunta qué es cada una de ellas, ¿no crees que se desconcertaría y aún llegaría a pensar que lo anteriormente visto (con sus propios ojos) estaba más desencubierto que lo que ahora (otro) le muestra?

–Enteramente de acuerdo, dijo.

–Y ¿qué si alguien le forzara a mirar hacia la luz misma del fuego? ¿No le dolerían los ojos y, volviéndose, huiría hacia las cosas que pudo ver con sus propias fuerzas, reconociendo que son ellas, en realidad, las que le resultan sin más visibles, y más claras que las que se le están de presente mostrando?

–Así es, dijo él.

–Mas si, añadí yo, a uno de los libertados de cadenas se lo arrastrara por la fuerza a lo largo de la escarpada y pronunciada subida, y no se le soltara hasta sacarlo a la luz del sol, ¿no es verdad que el así arrastrado se lamentaría y lo llevaría a mal, y, llegado a la luz, inundándosele los ojos de su claridad, no podría ver nada de lo que se le está diciendo ser lo desencubierto?

–No podría, dijo, al menos de golpe.

–Necesitaría, pues, acostumbrarse, según pienso, si ha de llegar a ver lo que está arriba (fuera de la cueva, a la luz del sol). Y (para adquirir tal costumbre) comenzaría por mirar, como más fácil, las siluetas de las cosas, y después las imágenes de hombres y demás cosas que en las aguas se reflejan; por fin las cosas mismas (lo ente, en lugar de débiles reflejos). Partiendo de este dominio podrá muy bien llegar a contemplar lo que hay en el cielo, y aun el cielo mismo por la noche, dirigiendo la mirada hacia la luz de los astros y de la luna, más fácilmente que dirigiéndola durante el día al sol y su luz.

–Ciertamente.

–Por fin, podrá hasta mirar al Sol, y no sus reflejos en las aguas o en otra parte, sino a El en cuanto tal y en su propia región, y ver así cuál es.

–Por necesidad, dijo.

–Después de lo cual, resumiéndose lo pasado, tal vez se dijera a sí mismo: Este (el Sol) es el que dispensa las estaciones del año, y aun los años. Este es el que impera sobre todo lo que hay en el dominio visible, (bajo la luz del sol; y de todo lo que ven los que en la caverna moran, es El en alguna manera causa).

–Es claro, dijo él, que a esto (al Sol, y a lo que a su luz está) llegará tal liberto, después de haber pasado por aquello (lo que es tan sólo reflejo y sombras).

–Pues bien: Recordándose de su primera morada y del 'saber' que allí rige, y de sus compañeros de cautiverio, ¿no crees que se daría por dichoso del cambio (que le ha acontecido) y se compadecería de los otros?

–Y mucho.

–Y si hubiera honores y premios establecidos (entre los hombres) en aquel lugar (en la caverna) para quien más agudamente distinguiera lo que ante los ojos desfilaba (lo que cada día pasa) y recordara mejor qué es lo que suele presentarse antes, qué después, cuáles de vez, y pudiera, por todo ello, adivinar lo que va a venir, ¿crees que sentiría deseos y celos (el libertado de la caverna) de los honrados y poderosos entre ellos, o no querría, más bien, de veras, que le pasara lo de Homero: "servir de por vida y por salario a varón sin bienes", y sufrir cualquier cosa antes que compartir las opiniones (válidas en la caverna) y vivir tal vida humana?

–Creo, respondió él, que, en realidad, preferiría pasar todo antes que vivir de tal manera (la de la caverna).

–Pues, para mientes en estotro, añadí yo. Si el así libertado de la caverna descendiera de nuevo a ella, y se sentara en el mismo asiento, ¿no se le inundarían los ojos de tinieblas, si de golpe pasara del sol?

–Seguramente, dijo.

–Y si tuviera que departir, con conocimiento de causa, ante los cautivos permanentes acerca de las sombras, mientras sus ojos están aún embotados e inadaptados –y no sería, por cierto, corto el tiempo necesario para acostumbrarlos–, ¿no les daría que reír, y no le dirían que de su ascensión no ha sacado sino volver (a la cueva) con los ojos estropeados, y que no vale la pena intentar tal peregrinación?

Y al que intentara desatarlos y hacerles subir, si pudieran echarle mano y matarlo ¿no lo matarían de veras?

–Seguramente, dijo.

¿Cuál es el significado de esta historia?

–Platón mismo nos da la respuesta, porque a la narración sigue inmediatamente la explicación (517a 8 hasta 518d 7).

La mansión cavernoide, "imagen" es de "ese bien asentado dominio que, al dar una mirada en redondo, por la vista se nos muestra".

El fuego en la cueva, que sobre tales cavernícolas arde, es "imagen" del sol.

La bóveda de la caverna representa la del cielo.

Bajo tal bóveda, consignados a la Tierra y presos en ella, viven los hombres. Lo que aquí los rodea, lo que les va y se juegan, es "lo real"; esto es, lo que está siendo. En tal

cavernoide morada se sienten como “en mundo”, y cual “en casa”; y en ella encuentran lo de confianza.

Las cosas mencionadas en el “símil”, las que, una vez fuera de la cueva lleguen a hacerse visibles, son, por el contrario, imagen de aquello en que consiste lo propiamente ser de los entes. Lo cual es, según Platón, aquello por lo que y en lo cual un ente se muestra con el “aspecto” que le es propio.

Mas tal “aspecto” no lo toma Platón por simple “aspecto”.

El “aspecto conserva para Platón algo de un cierto salir–de, en virtud del cual cada cosa se “presenta”.

Ateniéndose a su “aspecto”, es como un ente se muestra en su ser.

“Aspecto” se dice en griego ειδος o ιδέα. Las cosas que están fuera de la caverna, a la luz del día, donde hay campo visual libre para todas, representan visiblemente, en el “símil”, las “ideas”.

Si según Platón, no tuviera el hombre a la vista “ideas”, esto es: un “aspecto” peculiar en cada cosa, –vivientes, hombres, números, dioses–, no podría jamás percibir esto o aquello como casa, hombre o dios.

Suele pensar el hombre que es esta casa o aquel árbol lo que precisa y directamente ve, –y así de los demás seres. Mas de primeras y de ordinario no presiente el hombre que todo lo que pasa, natural y corrientemente, por ser a sus ojos “lo real”, lo está viendo, siempre y únicamente, a la luz de “ideas”.

Lo que pretende pasar por lo propia y solamente real, –lo sin más visible, audible, previsible, calculable–, se queda, según Platón, siempre y únicamente en silueta de las ideas, y, por tanto, en sombras.

Tales realidades inmediatas, y, con todo, umbrátiles, es todo lo que a diario tiene el hombre en su puño. Vive en prisión; a sus espaldas, todas las “ideas”. Y justamente porque no cae en cuenta de que es prisión donde se halla, toma tal campo de acción diaria, bajo la bóveda celeste, por campo adecuado a la experiencia y al juicio, que son los que, exclusivamente, fijan a todas las cosas y relaciones su medida, y a enderezos y aderezos la regla.

Imaginemos, pues, al hombre según este “símil” dentro aún de la cueva. Si tuviera que mirar de golpe el fuego que a sus espaldas arde, y cuyo resplandor produce las siluetas de las cosas trajinadas, experimentaría por de pronto tal desacostumbrada inversión de la mirada como perturbación de su comportamiento ordinario y de su corriente modo de pensar. Y aun rechazaría la simple sugerencia de tomar, dentro aún de la cueva, tan extraña actitud, puesto que cree estar, dentro de la cueva, en plena e inequívoca posesión de lo real.

Tal hombre de la caverna, empecinado en su “manera de ver”, no puede ni siquiera presentir la posibilidad de que lo “real” para él no pase de ser lo “umbrátil”.

Porque ¿cómo pudiera saber de sombras, cuando ni siquiera quiere conocer el fuego de la caverna y su luz, y eso que tal fuego es sólo “artificial”, y, por consiguiente, debiera serle ya familiar? La luz del sol, fuera de la caverna, por el contrario, no es preparado humano. En su claridad las cosas hechas y las derechas presentes se muestran si intermediarios, sin necesidad de presentarse en silueta.

Las cosas que a sí mismas se muestran son. Según el "símil", imagen de las "ideas". Mientras que el Sol pasa por ser, según el "símil", "imagen" de aquello que hace visibles todas las ideas.

Es el Sol "imagen" de la Idea de todas las ideas.

Esta idea de todas las ideas recibe en Platón el nombre de "ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα"; lo que "literalmente" –y por eso mismo mal comprendidamente–, se traduce por "la Idea del Bien".

Las correspondencias enumeradas, siguiendo al "símil", entre las sombras y la realidad de la diaria experiencia, entre el resplandor del fuego cavernícola y la claridad que baña lo real corriente e inmediato, entre las cosas fuera de la caverna y las ideas, entre el Sol y la Idea suprema, no agotan el contenido del "símil". Porque el "símil" narra sucesos, y no se refiere tan sólo a la estancia y posiciones del hombre dentro y fuera de la cueva.

Los sucesos a que se refiere son, por el contrario, salida de la caverna a la luz del día; y, vuelta, desde esta última, a la cueva.

¿Qué es lo que acontece en tales pasos? ¿Qué es lo que hace posibles tales acontecimientos? ¿De dónde sacan su necesidad? ¿Qué nos va en tales tránsitos?.

El tránsito de la caverna a la luz del día, la vuelta a la caverna, imponen, en cada caso, una inversión de hábito en los ojos: de oscuridad a claridad, de claridad a oscuridad. Mas en cada caso también, aunque por encontrados motivos, andan los ojos desconcertados: "doblemente desconcertados, y, por doble motivo, se hallan los ojos" (518a 2).

Lo cual significa: el hombre, o bien puede llegar –a partir de un estado de insciencia, apenas notado–, a donde se le muestre de manera más esencial el ser, aunque haya comenzado por no estar a la altura de lo esencial, o bien puede el hombre caer de una posición de saber esencial, y quedar preso en el engañoso dominio de la realidad corriente, sin poder reconocer ya, con todo, como real lo que en tal dominio es usual y usado.

Y al modo que el ojo corporal tienen que acostumbrarse, larga y progresivamente, sea a la claridad, bien a la oscuridad, así también el alma, con paciencia y conveniente procesión de pasos, ha de habituarse a los dominios del ser, al que está expuesta.

Tal habituación exige, sin embargo, que, ante todo, se vuelva el alma entera hacia la dirección fundamental de su aspiración, a la manera que el ojo, no puede mirar rectamente y hacia cualquiera dirección si, primero, no ha comenzado el cuerpo en bloque a estar vuelto hacia el correspondiente lugar.

Mas ¿por qué tal hacerse a los correspondientes dominios tiene que ser lento y continuo? –Porque semejante viraje afecta al ser íntegro del hombre; y por lo tanto, se verifica cumplidamente sólo en el fondo de su esencia. Lo cual significa que el enfoque adecuado, resultante de tal viraje, tiene que desarrollarse –partiendo de una relación, soporte previo de la esencia del hombre–, hasta llegar a comportamiento firmemente asegurado.

Tal habituación y rehabituación de la esencia del hombre al campo a que está, según lo casos, consignado, constituye la esencia de lo que Platón llama παιδεία.

La palabra "paideia" no admite traducción. *Paideia* significa, de atenernos a la definición esencial dada por Platón mismo, περί ἄγωγη τῆς ψύχιῆς: dirigir la reversión del hombre entero a su esencia.

La παιδεία es, por consiguiente, un transito; y precisamente el que va de la ἀπαιδευσία a la παιδεία. Y en virtud de este su carácter de tránsito, la παιδεία quedará para siempre vinculada a la ἀπαιδευσία.

Aunque no perfectamente, si cuando menos a primera vista, la palabra παιδεία se corresponde con la alemana de *Bildung* (educación, formación).

Es preciso, con todo, comenzar por devolver a esta palabra su originaria fuerza nominativa, y olvidar las desviaciones que su significado padeció a finales del siglo XIX.

"Bildung" (formación, educación) tiene doble significado: formación es, por de pronto, un formar, en el sentido de progresiva grabación. Tal "formar", sin embargo, "forma" (graba) justamente con la vista puesta y ajustada previamente a un modelo regulador que, por eso, se llama "dechado", pre–forma (Vorbild). "Formación" es, a la una, grabar y dirigir según una forma (Bild).

Lo inverso a παιδεία es ἀπαιδευσία: el no estar en forma. En tal estado no ha llegado a ponerse en marcha el desarrollo de la actitud fundamental, ni a prefijarse ese anteproyecto o preforma que debe hacer de dechado.

La potencia clarificante del "símil" de la caverna se concentra en volver visible y hacer escible la esencia de la παιδεία mediante la intuibilidad de la historia narrada. Platón quiere, a la vez, por contraposición, mostrarnos que la esencia de la παιδεία no consiste en volcar simplemente conocimientos en un alma desprevenida, como en vacío y abstractamente apartado receptáculo. La genuina formación capta y transforma, por el contrario, el alma misma, y del todo, trasponiendo, primero, al hombre a su puesto esencial, y habituándolo a él.

Que en el "símil de la caverna" se trate de poner en imagen la esencia de la παιδεία nos lo dice sobradamente la sentencia con que Platón inicia la narración, en el comienzo del libro VII: "Según esto hazte con una idea, sirviéndote de lo que voy a referir (a continuación), (de la esencia) tanto de la "formación", como de su falta, que ambas cosas (por cierto conexas) afectan, en el fondo, al ser mismo del hombre".

El "símil de la caverna" da forma intuíble, según la inequívoca exposición de Platón, a la esencia de la "formación". Por el contrario, la interpretación del "símil" que ahora vamos a emprender tiene que encaminarnos hacia la "doctrina" platónica de la Verdad.

Más, con ello, ¿no recargaremos el "símil" con algo extraño? Tal interpretación amenaza con degenerar en inversión violenta del significado.

Así podrá parecer hasta que quede bien firme la convicción de que el pensamiento de Platón se halla sometido él mismo al cambio de la esencia de la verdad, cambio que hace de ley inexpresada respecto de lo que el pensador expresamente dice.

A tenor de una exposición, imprescindible en vistas a futuras necesidades, no tan sólo da el "símil" forma sensible a la esencia de "formación"; abre, además, la mirada hacia un cambio de la esencia de la "Verdad".

Más en tal caso, si el "símil" puede poner de manifiesto ambas cosas, ¿no será porque entre "formación" y "verdad" se da relación esencial?

En realidad de verdad se da tal relación. Y consiste en que la esencia de la verdad y el modo de cambiarse son los que comienzan por hacer posible, en su contextura fundamental, la "formación".

¿Qué es, pues, lo que pone originaria y esencial unidad entre "formación" y "verdad"?

Paideia indica esa inversión del hombre entero, en virtud de la cual adquiere el hábito de trasladarse del campo de lo que sin más sele viene a las manos, a los dominios en que se pone de manifiesto el ser mismo. Tal traslado resulta posible, únicamente si todo lo hasta entonces patente y el modo como se hace tal al hombre se alteran.

Tienen, pues, que cambiarse tanto lo desencubierto como la manera del desencubrimiento.

Desencubrimiento se dice en griego ἀλήθεια palabra que suele traducirse por "verdad". Y "verdad" significa, para el pensamiento occidental –desde hace ya larguísimo tiempo–, concordancia de la representación pensante con la cosa: adaecuatio intellectus et rei.

No nos contentemos, sin embargo, con traducir, sólo "palabreramente", las palabras de παιδεία y ἀλήθεια. Intentemos, más bien, repensar, partiendo del saber griego, la esencia concreta que tales palabras mientan. Y veremos que coinciden inmediatamente "formación" y "verdad" en unidad esencial.

Si se tima en serio el núcleo esencial de lo que la palabra ἀλήθεια mienta, surgirá sin más la cuestión: ¿a partir de qué determina Platón la esencia de desencubrimiento? –La respuesta a esta pregunta nos remitirá, sin más, al contenido propio del "símil de la caverna", poniendo a la vez de manifiesto que tal "símil" trata de la esencia de la verdad, y cómo lo hace.

Lo desencubierto y su desencubrimiento indican lo que está haciéndose presente y patente de continuo en los dominios de la posada del hombre. Pues bien: el "símil" nos narra una historia de tránsitos de una osada a otra. Y desde este punto de vista tal historia comienza organizándose en una sucesión de cuatro posadas, según peculiar gradación, ascendente y descendente.

Las diferencias de posadas y gradaciones de tránsitos se fundan en la diversidad de lo verdadero, ἀληθές, que en cada caso dé la norma, y en la diversidad del tipo de "verdad" que, a su vez, domine. Así que, en cada grado, lo verdadero, ἀληθές, lo desencubierto, habrá de concebirse y denominarse de peculiar manera.

En el primer grado viven los hombres aherrojados en la caverna, y cautivos de lo que sin más se les presente. La descripción de tal posada se cierra con la expresa sentencia: "Tales cautivos tendrían, sin remedio, las sombras de los enseres por lo desencubierto".

En segundo grado nos refiere su liberación de cadena. Los cautivos quedan entonces de alguna manera, libres; mas encerrados todavía en la caverna. Pueden, sin duda, mirar en todas direcciones. Abierta tienen la posibilidad de ver en sí mismas las cosas que antes desfilaban a sus espaldas. Y los que hasta hace poco sólo podían ver sombras, se acercan entonces "un poco más al ser". Las cosas mismas presentan, sin duda,

al resplandor del fuego artificial de la caverna, su propio aspecto; y no se hallan ocultas por sus sombras; mientras que, cuando se ofrecían en sombras, eran éstas las que cautivaban la mirada, y se sustituían a las cosas mismas. Mas, apenas libertada la vista del cautiverio de las sombras, el hombre, así libertado, recobrará la posibilidad de llegar a los dominios de lo que es "más verdadero", "más desencubierto" (515d 6). Y, con todo, ha de decirse del así libertado que "tiene lo anteriormente visto (lo sin más visto, las sombras) por más patente que lo que ahora se le muestra (lo que otros le muestran)".

¿Por qué? –El resplandor del fuego, al que no están hechos aún sus ojos, deslumbra al libertado. Tal deslumbramiento le impide ver el fuego en sí mismo, y percibir como su resplandor hace que resplandezcan las cosas, y lleguen así a estar esplendentes. No puede por esto el deslumbrado comprender que lo anteriormente visto no pasaba de ser sombra que las cosas daban bajo el resplandor precisamente de este fuego.

Sin duda que el libertado ve algo, que no es sombra; más lo ve todo con original confusión; comparadas con ella, las sombras vistas a la luz del fuego, no visto ni conocido en sí mismo, ostentan perfiles definidos.

Así que tal aparencial consistencia de las sombras tiene que hacérsele al libertado "más desencubierta", porque le resulta también lo inconfundiblemente visible.

Por esto, al final de la descripción del segundo grado, vuelve la palabra ἀλήθεια, sólo que en comparativo: ἀληθέστερα, "más desencubierto". La "verdad", propiamente tal, se ofrece en las sombras, ya que, hasta el hombre desencadenado se equivoca en el señalamiento y valoración de lo "verdadero", porque le falta el presupuesto para la "valoración", que es la libertad.

Estar desencadenado es, sin duda, una liberación. Con todo, quedar suelto no constituye la verdadera libertad.

Esta se alcanza, por vez primera, en el tercer grado. Al desencadenado se lo saca de la cueva; se lo pone en campo "libre". Aquí todo está, patentemente, a plena luz del día. El aspecto de lo que las cosas son, ya no aparece al resplandor artificial y perturbador del fuego de la cueva. Las cosas mismas son las que están ahí, ligando y obligando con sus aspectos propio.

El campo libre, al que se ha trasladado al libertado, no es lo ilimitado de uniforme llanura, sino el limitante sometimiento a la claridad que en la luz de sol, visto a la una con él, brilla.

Los aspectos de lo que las cosas mismas son, los ειδη (ideas), constituyen la esencia, a cuya luz cada ser se mostrará como éste o aquél; y en tal mostración quedará lo aparencial, por primera vez, desencubierto y accesible.

De nuevo, el grado alcanzado, en esta posada, está determinado por el peculiar desencubrimiento que aquí rige. Por esto, ya al comienzo de la descripción de este tercer grado, se habla de "lo que ahora se toma por desencubierto" (516a 3).

Desencubrimiento que es ahora "más verdadero", aún más desencubierto que las cosas artificialmente iluminadas dentro de la caverna, comparadas con sus sombras.

El grado de desencubrimiento alcanzado es el superlativo: "lo desencubiertísimo" τά ἀλῆθέστατα.

Cierto que en este lugar no se sirve Platón de tal designación; pero llama τὸ ἀληθέστατου a lo más desencubierto, en la correspondiente e igualmente esencial explicación que se hall en al comienzo del libro VII de la πολιτεία. Aquí (484c 5 sg.) se menciona a "los que tienen su mirada fija en lo máximamente desencubierto" εἰς τό ἀληθέστατου ἀποβλέοντες.

Lo máximamente desencubierto se muestra en lo que cada entes es. Si no llegara a mostrarse tal que–es (esto es, las ideas) quedaría oculto no sólo esto o aquello, sino absolutamente todo. Y "lo máximamente desencubierto" se llama así, porque es lo primario en aparecerse en todo lo que aparece, y vuelve accesible todo lo apareciente.

Y si, dentro de la cueva, volver la mirada de las sombras al resplandor del fuego y a las cosas tal como en él se muestran, difícil cosa era, y aun ocasionada al fracaso, ¿no pedirá paciencia y esfuerzos máximos hacerse plenamente libre y en campo libre?

Tal liberación no provienen precisamente de simple desencadenamiento; y no consiste en dar rienda suelta. Comienza más bien, como adaptación insistente en fijar la mirada en los límites fijos de las cosas, fijadas ya en sus propios aspectos.

La liberación, propiamente tal, consiste en tener insistentemente dispuesta la mirada a lo que aparece en su aspecto, y en tal aspecto es lo máximamente desencubierto.

La libertad consiste en tal tipo de dirección.

Y ella es la que corresponde plenariamente a la esencia de la παιδεία en cuanto conversión.

Llevar a si plenitud la esencia de "formación", sólo puede realizarse, pues, en los dominios y sobre el fundamento de lo desencubiertísimo, esto es, de lo ἀληθέστατον o sea, de lo "verdaderísimo", es decir: de la Verdad, propiamente tal.

La esencia de la "formación" se funda en la esencia de la Verdad.

Con todo, puesto que la παιδεία consiste esencialmente en la "conversión" del alma entera, por ser conversión es constante vencimiento de la ἀπαιδευσία. La παιδεία incluye en sí misma una esencial retroreferencia a la falta de formación.

Y si el "símil" de la caverna, según la interpretación que el mismo Platón le da, ha de volver sensible la esencia de la παιδεία, tal sensibilización habrá también de tornar visible este componente esencial, precisamente: el vencimiento constante de la falta de formación.

Por esto no termina, como suele parecer, la narración de esta historia con la descripción de grado supremo, alcanzado al ascender de la caverna. Por el contrario: pertenece propiamente al "símil" la narración del descenso del libertado, y a los aún presos en ella. El libertado debe sacarlos de lo que tienen por desencubierto, y llevarlos ante lo desencubiertísimo.

El libertador ya no se halla, con todo, bien en la caverna.

Le acecha el peligro de sucumbir al dominio avasallador de la verdad que en la caverna rige, esto es: a las exigencias de la "realidad" comúnmente tenida por tal, con sus pretensiones de única.

Al libertador amenaza la posibilidad de ser matado, posibilidad hecha realidad en el caso de Sócrates, "maestro" de Platón.

El descenso a la cueva, y la lucha que dentro de ella, se desarrolla entre el libertados y los cautivos, renuentes a toda liberación, constituye un cuarto y peculiar grado del "símil", con el que propiamente termina.

Es cierto que, en esta parte de la narración, no se emplea ya la palabra de ἀληθές. Sin embargo, también en este grado tiene que tratarse de lo desencubierto que manda en los dominios, una vez más experimentados, de la caverna.

¿Pero no habíamos quedado, en el primer grado ya, que lo desencubierto, regente en la caverna, eran las sombras?

—Ciertamente. Sólo que no consiste lo esencial de lo desencubierto en que de una sola y peculiar manera haga accesible lo apareciente, y lo mantenga en su aparecer, sino en que lo desencubierto venza constantemente el encubrimiento de lo encubierto. Lo desencubierto tiene que ser recobrado de un encubrimiento; y, en ese sentido, robado al encubrimiento.

Y porque, para los griegos, el encubrimiento, en cuanto un cierto encubrirse, domina, inicialmente, la esencia del ser, y, por tanto, determina también al ser en su presentación y accesibilidad ("verdad"), por eso la palabra con la que designan los griegos lo que los romanos por "veritas", y nosotros por "verdad", se caracteriza por la "a" privativa (ἀλήθεια).

Verdad comienza por significar lo rescatado a un encubrimiento. Por consiguiente: Verdad, por ser tal tipo de rescate, es una cierta manera de desencubrir.

El encubrimiento puede ser, según esto, de varias clases: encerramiento, reserva, encapsulamiento, tapujos, velamiento, despiste. Y porque, según el "símil" de Platón, lo superlativamente desencubierto tiene que ser rescatado de un encubrimiento inferior y pertinaz, por eso el traslado mismo de la caverna al campo libre de la luz del día resulta lucha a vida y muerte.

Que la "privación", esa conquistadora reconquista de lo desencubierto, entre en la esencia de la verdad, lo indica convenientemente el cuarto grado del "símil". También él trata, por, tanto, de lo mismo que los otros tres del "símil de la caverna": de la ἀ-λήθεια.

Mas este "símil" solamente ha podido inventarse con la mirada puesta en la caverna, porque, desde un principio, está determinado por el tipo de experiencia, fundamental y natural de los griegos: la de la ἀλήθεια. ¿Qué otra cosa es esa subterránea caverna, sino algo en sí ciertamente patente, mas a la vez abovedado, y, a pesar de la entrada, por todas partes circundado de tierra?

Este circundamiento de la caverna, patente por dentro y rodeado por ella y por ella ocultado, remiten, de vez, a un afuera: a lo desencubierto, a lo que se extiende hacia la plena luz del día.

La esencia de la verdad, concebida a la manera originaria griega, la de la ἀλήθεια, ese desencubrimiento referido a encubrimiento (a lo despistado y a lo tapado), y solamente a él, es el que tiene y mantiene relación esencial con la imagen de la cueva, oculta al Sol.

Donde la verdad tenga otra esencia, y no consista en desencubrimiento, o cuando menos, no esté codeterminada por él, una "símil", como el de la caverna, no ofrecerá punto alguno de apoyo para representación sensible.

Y, sin embargo, aun suponiendo que en el "símil" de la caverna se haya experimentado y llamado, en su lugar propio y con su propio nombre, a la ἀλήθεια con todo, en vez de su significado de desencubrimiento, se impone otra esencia de la verdad.

La exposición del "símil" y la interpretación dada por el mismo Platón toman tanto la caverna subterránea como sus afueras cual natural dominio, dentro de cuyos linderos tienen lugar los sucesos narrados. Son, con todo, esenciales los tránsitos narrados y la subida de los dominios del resplandor artificial del fuego a la claridad de la luz del sol, e igualmente la vuelta y descenso desde la Fuente de toda luz a la obscuridad de la caverna.

En el "símil" de la caverna, la fuerza de la representación sensible reside precisamente no en la imagen del encierro, bajo la bóveda subterránea, y del confinamiento a lo cerrado, y ni siquiera en el aspecto de campo abierto en las afueras de la caverna. La fuerza explicativa, dada por la imagen del "símil", se resume, más bien, para Platón, en los papeles del fuego, del resplandor del fuego, de las sombras, de la claridad del día, de la luz del sol, y del Sol.

Todo consiste en el aparecer de lo apareciente y en el hacer posible su visibilidad. Se dan, sin duda, sus debidos nombres a los diversos grados de desencubrimiento; mas se los está pensando en vistas a cómo se vuelve accesible lo apareciente en su aspecto propio (εΐδος) y cómo se hace visible tal ostentación de sí (ἰδέα).

Ene rigor hay que parar mientes en ese aparecer del aspecto, garantizado en y por la claridad del resplandor. El aspecto nos da y abre vistas hacia lo que constituye esencialmente cada ser, en cuanto tal.

Es, pues, la idea lo que se debe, propiamente, remirar.

La "idea" es vista que nos proporciona vistas sobre lo que está siendo en presencia real. La "idea" es aparecer puro, en el sentido de la expresión "el Sol aparece".

La idea no está para hacer "aparecer" (detrás de sí) otra cosa; ella misma es lo apareciente; sólo le importa su propio aparecer.

La idea es lo compareciente.

La esencia de la idea se cifra en su parecencia y videncia. Esta es la que lleva a su perfección la presencia, a saber: la presencia de lo que un ser, cada ser, es. En el "qué es" es sonde cada ente hace acto de presencia esencial. Mas presencia constituye, justamente, la esencia del ser. Por esto, según Platón, el ser tiene puesta su esencia propia en el "qué–es".

La posterior imposición del nombre declarará aún más que la *quidditas,* la *essentia,* es el *esse* verdadero; y que no lo es la *existentia.*

Lo que la idea nos pone ante la vista, —y nos lo da, así, a ver—, es, para una mirada convenientemente dirigida, lo desencubierto de sí misma, lo que ella da de sí misma a aparecer. Se concibe, por tanto, ya desde el comienzo y exclusivamente, lo desencubierto. Como lo conocido γιγνωσκόμενον en el conocer γιγνώσχειν.

El νοεῖν y el νοῦς (la percepción) quedarán, desde este momento, y por tal sesgo platónico, esencialmente referidos a "idea".

Enderezarse según tal dirección hacia ideas determinará la esencia de la percepción, y, posteriormente, la esencia de la "razón".

"Desencubrimiento" significa ahora lo desencubierto, en el sentido definitivo de lo accesible en virtud de la comparecencia de la idea.

En la medida, no obstante, en que tal acceso tenga que realizarse por medio de un "ver", el desencubrimiento, distendido por esa relación al ver", será "relativo" a él.

Por lo cual la cuestión propuesta hacia el final del libro VI de la πολιτεία inquiere: ¿De qué proviene que lo visto y la vista guarden entre sí la relación que tienen? ¿En qué consiste la tensión de arco entre ambos? ¿Qué yugo (ζυνόν, 508a 1) los mantiene unidos?

La respuesta, a cuya visualización está enderezado el "símil de la caverna", se da, a su vez, por una imagen: El Sol en cuanto manantial de la luz de a lo visible su visibilidad. Mas la vista ve solamente lo visible por cuanto es "helioide", "solisímil", por cuanto es una facultad de pertenecer a la especie propia del sol, esto es: a su parecencia, y así es como puede recibir y percibir lo apareciente.

Pensando en su realidad de verdad, este símil nos indica una conexión, expresada así por Platón (VI, 508c 1 ss.): "Lo que proporciona el desencubrimiento a o conocido, dando a la vez al conocedor el poder (de conocer) eso, di, es la idea del Bien".

El "símil" llama al Sol imagen de la idea de Bien.

¿En qué consiste la esencia de tal idea? En cuanto idea es el Bien algo pareciente; por pareciente, dador de visión; y por ser tal es, él mismo, algo visible; y, por tanto, cognoscible; y, por cierto, que "en los dominios de lo cognoscible es la idea de Bien la consumadora de toda comprensión, y, por ello, la evidencia primera y última, propia y vista, de modo que, justamente por esto, apenas (sólo con grandísima dificultad) resulta visible en sí".

Tò Αγαθόν suele traducirse por la, al parecer, sin más comprensible expresión de "el Bien". Y casi siempre se lo toma por lo "moralmente bueno", que se llama así por estar conforme a la ley moral.

Tal interpretación de sale del pensamiento griego, aunque la explicación platónica del bien, como idea, dé pie a concebirlo como "lo bueno moralmente"; y, por fin, ponerlo en la cuenta de "valor".

La idea de valor, que en el siglo XIX surge como necesaria secuela del sentido moderno de "verdad", es el más tardío, y, a la vez, el más débil retoño del ἀγαθόν.

Y por cuanto el "valor" y la interpretación por "valores" sirven de base a la metafísica de Nietzsche, y lo hacen precisamente en la forma radical de "inversión valoral de todo valor", resultará también ser Nietzsche el más descocado platónico dentro de la historia de la metafísica occidental, ya que, por concebir el valor como la condición puesta por la "vida misma" para hacer posible el "vivir", Nietzsche llegará a fijar la esencia del ἀγαθόν de manera más libre de prejuicios que esotros cazadores de ese engendro sin base que son "los en sí válidos valores".

Mas, si con los moderno, concebimos la esencia de "idea" como "perceptio" ("representación subjetiva"), se verá en la "idea de Bien" un "valor", sistente en sí, donde sea, del que, además, se da una "idea".

Tal "idea" tiene que ser, naturalmente, la suprema, ya que todo tiene que afluir en el "Bien" (en el bien de un bienestar, o en lo ordenado de un orden). Dentro del círculo de estas ideas modernas no habrá modo de comprender nada de la original esencia de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ de Platón.

Τὸ Αγαθόν significa, pensando a lo griego, lo que sirve para algo, y lo que hace que algo sirva para algo. Cada idea, el aspecto propio de una cosa, da vistas hacia lo que un ente, cada ente, es. Así que las "ideas", concebidas a lo griego, sirven precisamente para que algo pueda comparecer en lo que es, haciendo así acto de presencia lo que de constitutivo tuviere.

Las ideas son lo que cada ser está siendo.

Lo que hace que una idea sirva de idea, —dicho platónicamente, la idea de todas las ideas—, consistirá, según esto, en hacer posible la comparecencia de todo lo presente en plenitud de visibilidad.

La esencia de una idea se cifra, pues, en posibilitar y servir para un hacer aparecer tal que asegure la visibilidad del aspecto de cada cosa.

Por consiguiente, la idea de ideas es lo absolutamente servicial, τὸ ἀγαθόν. Él es el que hace comparecer lo apareciente, siendo, por eso mismo, lo propiamente apareciente, lo comparecentísimo, en su parecencia. Por todo lo cual Platón da a ἀγαθόν (518c 9) el título de τοῦ ὄντος τὸ φανότατον "lo aparecientísimo (comparecentísimo) del ente".

La expresión: "la idea del Bien", tan desorientadora para el pensamiento moderno, remite a aquella idea distinguida que, en cuanto idea de ideas, hace máximamente que todas resulten servibles.

Esta idea, única que puede llamarse "Lo Bueno", es, en definitiva, ιδέα τελευταια porque en ella llega a su perfección la esencia de idea, lo cual viene a decir que es principio esencializador, de modo que de ella primariamente surgirá la posibilidad de todas las demás ideas.

Puédese llamar al Bien "idea suprema" en un doble sentido: en el rango de posibilitar es la superior, y el mirar hacia ella resulta la más empinada y, por tanto, las más fatigante de las miradas.

A pesar de la fatiga de tan peculiar aprehensión, la idea que, —a tenor de la esencia de idea, concebida a lo griego—, tiene que llamarse "el Bien", mantiénese en cierto modo, constante y omnilateralmente, a la vista, mientras se esté mostrando un ente, sea el que fuere.

Aun donde no se ven sino sombras, encubridoras de su esencia, tiene que estar brillando el resplandor del fuego, por más que tal resplandor no se lo aprehenda en lo que propiamente es, ni se lo experimente como don del fuego; aunque, sobre todo, quede ignorado el que tal fuego es solamente un vástago del Sol, ἔχγονον (VI, 507a 3).

En el interior de la caverna, por hacer posible una percepción de las sombras, —no ciertamente un conocimiento de las mismas en su propia esencia—, hace de imagen del ignorado fundamento de otra experiencia del ser; de esa experiencia que mienta, ciertamente, ser, mas que no llega a conocerlo en cuanto tal.

Sin embargo, el Sol regala, con sólo comparecer, no solamente la claridad, y con ello, la visibilidad, y, con ella, el "desencubrimiento", a todo lo que está apareciendo. Tal comparecencia suya irradia, a la vez, calor; y da la posibilidad, —por virtud de su incandescencia—, a todo lo que "vienen al ser" de que ponga en evidencia su constitución (509b).

Mas si una vez se ha llegado a ver el Sol, propiamente y en sí (ὀθεῖσα δὲ), —o, dicho sin metáforas, si se ha llegado a ver una vez la idea suprema—, entonces “se percibirá de vez y de una vez (desde la idea suprema) que es ella, —patentemente y para todos los hombres—, originaria causa, tanto de toda rectitud (en su comportamiento), como de toda belleza”; esto es, causa de aquello que da muestras, al tratarlo, de ser lo que con su comparecencia hace que aparezca el aspecto de una cosa.

Para todas las “cosas”, y su cosidad, la idea suprema es el origen, esto es, la causa originaria. “El Bien” asegura la aparecencia del aspecto, que es donde lo presente llega a dejar constancia de lo que es. Por este seguro un ente queda retenido y “sabido” en el ser.

De la esencia de la idea suprema provendrá para toda mirada y acción circunspecta y sensatamente, sea en asuntos privados, bien en negocios públicos, debe tener ante la vista esta (idea, que, por hacer posible la esencia misma de la idea, se llama Bien)”.

Quien deba y quiera obrar en un mundo dirigido por la “idea”, necesita, ante todo, saber mirar—hacia—ideas. Y en esto consiste justamente la esencia de la παιδεία, ese mismo símil tiene que referirnos también la ascensión a la contemplación de la idea suprema.

¿El “símil de la caverna” no trataría, pues, propiamente de la ἀλήθεια? — Ciertamente que no. Y con todo queda en firme el que tal “símil” encierra la “doctrina” platónica de la verdad, porque se funda en un acontecimiento no explícitamente expresado: en el predominio de la ιδέα sobre la ἀλήθεια.

El “símil” nos da en forma de imagen lo que Platón dice acerca de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: “que ella misma es Señora, por asegurar el desencubrimiento (a lo que se muestra a sí mismo), y, a la vez, la percepción (de lo desencubierto)”.

La ἀλήθεια viene sometida al yugo de la ιδέα.

Al decir Platón de la ιδέα que es Señora, que garantiza el desencubrimiento, nos remite a algo no explícitamente dicho, a saber: que, en adelante, la esencia de la verdad no habrá de explicarse por la esencia de un desencubrimiento, proveniente de la propia plenitud esencial, sino transferirla a la esencia de la ιδέα.

La esencia de la verdad se desprende del rasgo básico de desencubrimiento.

Si, pues, en cualquier trato con el ser lo importante es el ver (ἰδεῖν) la ιδέα, el mirar el “aspecto”, menester será que concentremos todos nuestros esfuerzos, ante todo y sobre todo, en hacer posible tal modo de ver. Para lo cual es imprescindible enderezar la mirada.

Aun dentro de la caverna, el libertado, al quitar la mirada de las sombras y ponerla en las cosas, enderezábala a lo que es “más ser” que las sombras mismas: “así que, vuelto hacia lo que es más ser, miraría más rectamente” (515d, 3-4).

El tránsito de una posición a otra se verifica por la rectificación de la mirada. Todo depende, pues, de la ὀρθοτης, de la rectitud del mirar. Pro virtud de esta rectitud, el ver y el conocer resultan rectos, de modo que, en definitiva, van hacia la idea suprema y se afirman en tal “enderezamiento”.

Al rectificarse así, la percepción se reajusta a lo que debe ser mirado, que es justamente, el “aspecto” del ser. En virtud de tal reajuste de la percepción, como ἰδεῖν la ιδέα sobre la ἀλήθεια una mutación en la esencia de la verdad. Verdad hácese ὀρθοτης; rectitud de la percepción y de la expresión.

En esta mutación de la esencia de la verdad se traslada, a la vez, de lugar la verdad. En cuanto desencubrimiento es todavía la verdad rasgo fundamental del ente mismo. En cuanto rectitud de la "mirada", sin embargo, hácese la verdad distintivo del trato humano con el ser.

En cierta manera, con todo, tiene Platón que sostener aún que "verdad" es carácter de cada ente, porque, en cuanto cada ser está presente por esencia en su comparecencia, posee Ser; y éste trae consigo el desencubrimiento.

A la vez la cuestión acerca del desencubrimiento se traslada a la comparecencia del aspecto de cada cosa; y, con ello, a un mirar subordinado al aspecto, y a lo recto y a la rectitud del ver.

Hay, por consiguiente, en la doctrina de Platón una inevitable ambigüedad, testimonio de una mutación, primero en forma implícita, ahora a explicitar, de la esencia de la verdad.

La ambigüedad se pone de manifiesto en toda su fuerza al tratar y hablar de la ἀλήθεια; y, con todo, mentar y fijar como norma rectora la ὀρθοτης y de ambas cosas, dentro del mismo proceso mental.

En sola frase de esta sección, que encierra la interpretación dada por el mismo Platón al "símil de la caverna" (517b, 7 hasta c, 5), puede verse la ambigüedad de la determinación esencial de la verdad. El pensamiento conductor es que la idea suprema ayunta el conocimiento y lo conocido. Concíbese tal relación de doble manera: primero, —y por tanto, como regla—, dice Platón que la idea de Bien es "la original causa de todo lo recto, al igual que de todo lo bello" (esto es: la causa posibilitante de la esencia). Dícese, después, que la idea de Bien es "señora, garante del desencubrimiento y de la percepción". Estas dos afirmaciones no confluyen en una, de modo que se correspondan ὀρθά (lo recto) y la ἀλήθεια, καλόν (lo bello) y el νοῦς (la percepción).

La correspondencia es, más bien cruzada.

A los ὀρθά (lo recto) y a su rectitud corresponde la percepción recta, mientras que lo bello se corresponde con lo desencubierto; porque la esencia de lo bello consiste en ser lo ἐκφανέστατον (Cf. Fedro), lo que, dándose a comparecer él mismo desde si mismo, de ordinario y de pura manera, muestra su aspecto y, por ello, está desencubierto.

Ambas frases hablan de ese rango preeminente de la idea de Bien: hacer posible la rectitud del conocimiento y el desencubrimiento de lo conocido.

Verdad es, aquí y de vez, desencubrimiento y rectitud, aunque el desencubrimiento esté ya bajo el yugo de la *idea*.

La misma ambigüedad en la determinación esencial de la verdad domina también en Aristóteles. En el capítulo final del libro IX de la Metafísica (Met. Theta, 10 1051a 34 ss.) donde llega a su cumbre el pensamiento aristotélico acerca del Ser de un ente cualquiera, el desencubrimiento es el rasgo fundamental y omnidominante del ser. Con todo puede decir allí mismo Aristóteles: "que lo falso y lo verdadero no se halan en las cosas (mismas)... sino en el entendimiento" (Met. E 4, 1027b, 25 ss.).

El juicio del entendimiento es el lugar de la verdad, de la falsedad y de su distinción. Un enunciado se llama verdadero en la medida en que se ajuste a lo que la cosa sea; es, por consiguiente, una ὁμοιωσις. Tal determinación de la esencia de la verdad no

encierra ya referencia alguna a la ἀλήθεια, en el sentido de desencubrimiento. Mas bien, a la inversa: concibe la ἀλήθεια como rectitud, como lo contrapuesto a ψεῦδος, esto es, a lo falso, tomado en el sentido de incorrecto.

En adelante este carácter de la esencia de la verdad: rectitud de la representación enunciativa, regirá todo el pensamiento occidental.

Sirvan de testimonio suficiente algunas citas de sentencias características de las principales épocas de la Metafísica, expresión cada una de ellas del correspondiente acuñamiento de la esencia de la verdad.

Para la escolástica medieval vale la sentencia de Tomás de Aquino: veritas propire invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones de Veritate, qu. I, art. 4, resp.): ”la verdad se halla propiamente en el entendimiento humano o divino”. En el entendimiento tiene, pues, la verdad su propio y esencial lugar.

Verdad no es aquí ἀλήθεια sino ὁμοιωσις (adaequiatio).

En el comienzo de la época moderna, dice Descartes, agudizando la anterior sentencia: veritaten propie vel falsitatem nos nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, Opp. X, 396): “verdad o falsedad, en sentido propio, no pueden hallarse más que en el entendimiento”.

Y en la época que inicia la consumación de la edad moderna, Nietzsche dirá, agudizando, aún más, la sentencia anterior: “*verdad es esa clase de error* sin el cual no podría vivir una determinada clase de vivientes. El valor para la *vida* es lo que, en última instancia, decide”. (Nota del año 1775 a Der Wille zur Macht, n. 493).

Si la verdad, según Nietzsche, es una especie de error, claro está que su esencia se hallará en una cierta manera de pensar que falsifique, siempre y necesariamente, lo real, ya que toda representación detiene el incontenible “devenir”, y con lo así detenido y fijado, por oposición al fluyente “devenir”, establece, con pretensiones de realidad, algo que no se le parece, o sea, algo incorrecto, y por tanto errado.

Al definir Nietzsche la verdad como incorrección del pensamiento, asiente a la tradicional esencia de la verdad: la rectitud del enunciado (logos).

En el concepto de verdad según Nietzsche se reflejan las extremosas y últimas consecuencias del viraje de la verdad: de desencubrimiento del ser a rectitud del mirar.

El viraje mismo se realiza en la determinación del Ser de un ente, (esto es: dicho a lo griego, de la presencialización de lo presente), como ιδέα.

En virtud de esta interpretación del ser, la presentación ya no será, como en los comienzos del pensamiento occidental, la salida de lo encubierto a descubierto, siendo el desencubrimiento mismo el que constituye el rasgo fundamental de la presentación.

Platón concibe la presentación (οὐσια) como ιδέα. Mas la idea no se halla sometida al desencubrimiento en el sentido de que, poniéndose a servicio de lo encubierto, lo haga comparecer.

Pasa más bien lo contrario: el comparecer (el mostrarse) prefija lo que, respecto de su esencia y con referencia exclusiva a sí mismo, puede llamarse todavía desencubrimiento.

La ιδέα no es un primer plano en que se explaye la ἀλήθεια; es, por el contrario, el fondo que la hace posible.

Más aún así guarda, con derecho, la ιδέα algo de la inicial, aunque ignorada, esencia de ἀλήθεια.

La verdad, en cuanto desencubrimiento, dejará de ser el rasgo típico del ser mismo; la verdad será, en virtud de su subyugamiento a la idea, rectitud, —futura característica de conocimiento de un ente.

Desde este momento se dará una tendencia hacia la "verdad" en el sentido de rectitud del mirar y de la posición de la mirada.

Desde este momento, en todas las actitudes fundamentales respecto de un ser cualquiera resultará decisivo aprender a mirar rectamente hacia ideas.

La reflexión sobre la παιδεία y la inflexión de la esencia de la ἀλήθεια van conexas, y forman parte de esa historia expuesta en el "símil de la caverna": la historia del transito de posada a posada.

La diversidad de las dos posadas, dentro y fuera de la cueva, es una diferencia de σοφία. Esta palabra significa en general saber arreglárselas en algo, entender de algo. Con mayor propiedad indica σοφία saber arreglárselas con lo que está desencubierto y, por presente, es lo firme.

Este saber arreglárselas no equivale a la simple posesión de conocimientos. Indica, más bien, el mantenerse dentro de una posada que, siempre y de antemano, tiene ya sus cimientos en lo firme.

El saber arreglárselas, —propio y rector, allá abajo, en la caverna— ἡ ἐκεῖ σοφία, es superado por otra sabiduría, cuya única y primaria meta consiste en ver que el Ser de un ente cualquiera consiste en las "ideas".

Tal σοφία, a diferencia de la de la cueva, se caracteriza por la exigencia de hacer estación, pasando por alto lo inmediatamente presente, en lo ostensiblemente estable.

Tal σοφία es, en sí misma, predilección y amistad (φιλîα) por las "ideas" garantes del desencubrimiento.

La σοφία de afuera de la caverna es φιλοσοφία.

La lengua griega conocía, antes de Platón, esta palabra; y se usaba ordinariamente para designar la afición hacia el saber arreglárselas en el ser, que define a la vez como idea lo que de Ser tenga un ser.

Desde Platón el pensamiento sobre el ser de un ser será φιλοσοφία, porque es un dirigir la mirada hacia las "ideas". La "filosofía", que propiamente con Platón comienza, tendrá en adelante el carácter de lo que posteriormente se denominará *metafísica*. En la historia que nos narra el "símil de la caverna" da Platón mismo forma intuíble a este rasgo típico de la metafísica. Más aún: La palabra "metafísica" se encuentra ya acuñada en la exposición platónica. En el pasaje donde Platón habla, en imágenes, de habituar la mirada a la idea, dice (516c 3): "el pensamiento pasa μετ' ἐκεῖνα, 'por sobre' lo que sólo de umbrátil y figurada manera se experimente, εις ταυτα, 'hacia' éstas, a saber, las "ideas".

Las ideas son lo suprasensible visto en mirar no sensible; el ser de un ente, incomprensible con los órganos del cuerpo.

Lo supremo en los dominios de lo suprasensible es aquella idea que, por ser idea de todas, es originaria causa de la consistencia y comparecencia de todo ente.

Porque esta “idea” es, de la manera dicha, originaria causa de todo, por eso es también “la idea” que se llama “El Bien”.

Esta suprema, primera y originaria causa recibe en Platón y correlativamente en Aristóteles, el nombre de τo θєῖνoν: de lo divino.

Desde que el ser se explique por ideas, el pensamiento dirigido hacia el Ser del ente será metafísica; y la metafísica, teología.

Teología significa aquí tomar a Dios por “causa originaria “ del ser, y trasponer el ser a tal originaria causa en que en sí misma encierra el Ser y de sí misma lo emite, porque es ella el ente más ente que todos los demás entes.

Esta misma explicación de Ser por la ιδέα debe su preeminencia a un viraje en la esencia de la ἀλήθєια; y exige peculiar enderezamiento de la mirada hacia las ideas. A tal enderezamiento se ordena el papel de la παιδєία, de la “formación” del hombre. Esta preocupación afanosa por el ser del hombre y por la posición del hombre dentro del ente dominará en la Metafísica.

El comienzo de la Metafísica, en el pensamiento de Platón, es, a la vez, el comienzo del “humanismo”. Tómese aquí esta palabra esencialmente, y, por tanto, en si más abarcante significación. Según ella significaría “humanismo” ese acontecimiento, —conexo con el principio, con el desarrollo y con el final de la metafísica—, por el que el hombre, de diversas maneras, a sabiendas siempre, se implante en una cierta posición central dentro del ente, sin llegar a ser, por tal hecho, el ente supremo.

“El hombre” significa unas veces el género humano o la humanidad; otras, un particular o una colectividad; otras, el pueblo o un grupo de pueblos. Pero lo importante en cada caso será, —definida la estructura metafísica básica de ente, definido “hombre”, al animal rationale, dentro y según ella—, llevarlo a la liberación de sus posibilidades, a tomar conciencia de su destino, al aseguramiento de su “vida”.

Todo lo cual se realiza como formación de la conducta “moral”, cual salvación del alma inmortal, como desarrollo de las fuerzas creadoras, cual cultivo de la razón, como cuidado de la personalidad, cual desvelamiento del sentido comunal, cual disciplina del cuerpo o cual apropiado acoplamiento de algunos o de todos estos “humanismos”.

Mas en todo caso no se hace sino dar metafísicamente determinadas vueltas al derredor del hombre, según órbitas más o menos amplias.

Con la consumación de la metafísica, el “humanismo” (o dicho en “griego”, la antropología) llegará presurosamente a “posiciones” extremas, es decir, absolutas.

El pensamiento de Platón se ajusta al viraje de la esencia de la verdad, viraje que lo es de la historia de la metafísica, y que, en el pensamiento de Nietzsche, comenzará por adquirir absoluto remate.

La “doctrina” de la verdad según Platón no está, pues, pasada. Es “presencia” histórica; y lo es no sólo por manera de “efecto secundario”, históricamente calculado, de una cierta doctrina; tampoco lo es por modo de resurrección o de imitación de la antigüedad, ni siquiera cual simple conservación de lo tradicional.

Tal viraje de la esencia de la verdad está presente, como lo está la realidad fundamental, —largamente afirmada, aún no desplazada, omnidominante—, de esa historia universal de la Tierra que tan arrolladoramente se nos entra en nuestros modernos

tiempos. Lo que le pasa al hombre histórico es siempre resultante de una decisión acerca de la esencia de la verdad, decisión que le viene de otra anterior, ninguna de las cuales se queda en cosas del hombre.

Tal decisión define qué haya de buscarse, qué se deba dar por verdadero, qué rechazar y preterir por falso, a la luz de la esencia que a la verdad se haya fijado.

La historia narrada en el "símil de la caverna" nos proporciona una visión de lo que —ahora y en el futuro de la historia de la humanidad, acuñada a lo occidental—, propiamente sucede: el hombre piensa, ajustándose a ese sentido de la esencia de la verdad que es enderezar la representación de todo según "ideas", y apreciar todo lo real según "valores".

No es ni lo único ni lo propiamente decisivo qué ideas y qué valores se proponga; lo decisivo consiste en que, por principio, se explique lo real según "ideas"; en que, por principio, se pese el "mundo" según "valores".

Por lo pronto hemos hecho recordatorio de la primitiva esencia de la verdad. Ante tal recuerdo, el desencubrimiento se presenta como el rasgo básico del ente mismo.

Este recordatorio de la primitiva esencia de le verdad ha de obligarnos a repensar de manera más primigenia aún tal esencia; mas no se puede aceptar el desencubrimiento, tomándolo únicamente en el sentido de Platón, esto es: en el de subyugamiento bajo "idea". El desencubrimiento, platónicamente entendido, queda distendido por esa referencia a ver, percibir, pensar y enunciar. Seguir hasta el final tal referencia equivaldría a renunciar a la esencia del desencubrimiento.

Ningún intento de fundamentar la esencia de desencubrimiento en la "razón", en el "espíritu", en el "pensamiento", en el "logos", en cualquier modo de "subjetividad", puede salvar la esencia de desencubrimiento, porque tal respuesta no está a la altura de lo que se pregunta: cuál debe ser el fundamento de la esencia de desencubrimiento. No se pasa de "explicar" una secuela esencial de la incomprendida esencia de desencubrimiento.

Es preciso, ante todo, hacer los debidos honores a lo "positivo" en la esencia "primitiva" de la ἀλήθεια, comenzando por experimentar tal esencia "positiva" como rasgo fundamental del ser mismo.

Tiene que irrumpir, antes que nada, en nosotros la urgencia de preguntarnos no siempre ni solamente por entes, sino, alguna vez, algún día, por el Ser.

No pasa todavía de inminente tal urgencia; por esto se halla aún en encubierto principio la primigenia esencia de la Verdad.